

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۳۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۴۲-۱۹

نقد و بررسی دیدگاه‌های ابن عربی از منظر شیخ احمد سرهندی

میثم احمدی* - مهدی شریفیان**

چکیده

ظهور افکار ساختارشکنانه محیی‌الدین ابن عربی، بستری مناسب برای گفتمان معرفت‌شناسانه در فضای تصوف اسلامی فراهم کرد و دریچه تازه‌ای از تحقیق را بر اهل معرفت و معنا، به‌خصوص نهان‌گرایان مسلمان گشود. نشر عقاید بی‌باکانه او در جهان اسلام، طیف متنوع و گسترده مخالفان و پیروان را بر آن داشت که به نقد، نکوهش یا ستایش او پردازند. منتقدان شیخ اکبر بیشتر از طایفه فقها و علمای ظاهر بودند تا از سالکان و صوفیان معانگرا؛ اما در کسوت اهل تصوف نیز کسانی همچون علاء‌الدوله سمنانی، در برخی عقاید او به دقت تأمل و آنها را نقد کردند. ابن عربی هیچ‌گاه در بین متصوفه، منتقدی بزرگ‌تر و برجسته‌تر از شیخ احمد سرهندی نداشت. شیخ سرهندی با تدوین و تبیین نظریه وحدت شهود در برابر وحدت وجود ابن عربی، شالوده‌های نظریه وحدت شهود را پی‌ریزی و استوار کرد. محققان ایرانی نیز بیشتر او را با همین نظریه می‌شناسند؛ اما در واقع اختلاف او با شیخ اکبر تنها به این موضوع محدود نیست و در موضوع‌های مهم دیگر عرفانی و شناخت اسلامی نظیر ولایت و نبوت، رؤیت حق تعالی، اسما و صفات خداوند، ایجاب در افعال حق تعالی، خلود عذاب در حق کافران و دیگر مباحث، شیخ اکبر را به چالش می‌کشد. این مقاله می‌کوشد تا به اختصار تفاوت دیدگاه‌های این دو عارف بانفوذ و صاحب‌تأثیر را بررسی کند.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان، همدان، ایران meisam_ahmadi_61@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان، همدان، ایران Drmehdisharifian@gmail.com

واژه‌های کلیدی

ابن عربی، امام ربّانی، وحدت شهود، وحدت وجود.

۱- مقدمه

ابن عربی با طرح نظریه جنجال‌برانگیز وحدت وجود و ایراد مباحث مربوط به آن چالشی در جهان اسلام ایجاد کرد. این نظریه مخالفان و موافقان بسیاری در میان فقها، متکلمان و صوفیان یافت. در میان مخالفان و ناقدان کسانی همچون ابن تیمیه، سعدالدین تفتازانی، علاءالدوله سمّانی و میر سید علی همدانی و از جمله موافقان افرادی مثل شیخ محمود شبستری، سید حیدر آملی، صدرای شیرازی و فیض کاشانی، از دیگران شناخته شده‌تر هستند. مخالفان ابن عربی بیشتر از طایفه فقها و علمای ظاهرند تا از صوفیان؛ اما به جرأت می‌توان گفت که شیخ اکبر در میان اهل تصوف مخالفی جدی‌تر از شیخ احمد سرهندی نداشته است. شیخ احمد فاروقی سرهندی ملقب به مجدّد ألف ثانی و امام ربّانی، از بزرگ‌ترین عارفان و متکلمان جهان اسلام، در سال ۹۷۱ هجری قمری، هم‌زمان با روزهای نخستین حکومت اکبرشاه، در ولایت سرهند یا سهرند هندوستان به دنیا آمد. نسب او با چندین واسطه به خلیفه دوم می‌رسید و به همین سبب او را فاروقی خوانده‌اند (صاحب لاهوری، ۱۹۹۴م: ۶۰۷). پدرش شیخ عبدالاحد از صوفیان طریقه چشتیه و دلبسته آثار شیخ اکبر به‌خصوص *فصوص الحکم* بود و تمایلات وحدت وجودی داشت. در همان نوجوانی حافظ قرآن شد (کشمی، ۱۹۷۷م: ۱۲۸). شیخ احمد تحصیلات ابتدایی را نزد پدر فراگرفت و با مقدمات تصوف و مبانی طریقت‌هایی نظیر چشتیه، سهروردیه و قادریه آشنا شد (آزاد بلگرامی، ۱۳۰۳: ۴۷). او پس از اتمام تحصیلات مقدماتی به سیالکوت رفت و آنجا علوم رایج دیگر مثل فقه، کلام و حدیث را آموخت. پس از اتمام تحصیلات، به آگرا (پایتخت اکبرشاه) رفت و از نزدیک با نظریه دین الهی^۱ اکبرشاه آشنا شد. سرهندی در این دوره از زندگی‌اش کتاب *اثبات النبوه* را درباب ضرورت و اثبات نبوت و بعثت خاتم الرسل^(ص) نوشت تا به نوعی با انحرافات حکومت اکبرشاهی مبارزه کند. «این کار درواقع مقابله با اکبرشاه بود که برای خود مقامی چون پیامبر اسلام^(ص) قائل بود» (ادهم بیلگن، ۱۳۸۹: ۷۰). وی چند سال بعد در شهر دهلی به دیدن محمد الباقی بالله کابلی، خلیفه طریقت نقشبندیه در هندوستان، رفت و سلوک براساس این طریقت را آغاز کرد؛ تاآنکه بر اثر

توجه و تربیت خواجه باقی‌الله تحولی شگرف در نگرش عرفانی او پیدا شد؛ سپس طبق خواسته پیرش به سرهند بازگشت و به ارشاد مستعدان طریق پرداخت. در دوره جهانگیر، فرزند اکبر، دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌های فقها و نزدیکان پادشاه علیه امام ربّانی تشدید شد، تا اینکه شیخ به علت تضریب و بدگویی آنان به زندان افتاد و تلاش‌های شاه‌جهان، فرزند جهانگیر، برای آزادی او نیز به سبب سجده‌نکردن شیخ احمد مقابل شاه بی‌نتیجه ماند (خانی، ۱۹۹۶: ۵۴۷). نیهانی سبب حبس شیخ احمد را افزونی پیروانش و حسادت حاسدان ذکر می‌کند و ضمن بیان برخی از کرامت‌های وی، علت آزادی او را از زندان گوالیور، کراماتی می‌داند که نگهبانان زندان به‌کرات از او دیده بودند (نیهانی، ۱۴۲۸: ۶۶۰/۱). پس از آزادی از زندان، شیخ تا پایان عمر (۱۰۳۴ هـ.ق) در زادگاه خویش به ارشاد و تربیت مریدان همّت گماشت.

شیخ احمد از ارکان مهم طریقت نقشبندیه است و بعد از بهاء‌الدین محمد نقشبند (۷۹۱ هـ.ق)، بیشترین تأثیر را بر سلسله خواجهگان گذاشت؛ به‌طوری‌که پس از او این طریقت به نام نقشبندیه مجدّدیه شناخته می‌شود. اما نفوذ و تأثیر شیخ احمد و نقش احیاگرانه او تنها به طریقه نقشبندیه محدود نماند؛ مبارزات خستگی‌ناپذیر وی علیه کفر و بدعت، نقدهای بی‌باکانه او از نظام ظلم و جهل اکبرشاهی، تلاش‌های مستمر او برای احیای شریعت نبوی و سنت محمدی، سبب شد تا او را مجدّد الف ثانی (احیاگر هزاره دوم) بخوانند. امام ربّانی در تاریخ تصوّف از مشایخ جریان‌ساز است؛ اندیشه‌ها و افکارش تاکنون بزرگان بسیاری نظیر شاه ولی‌الله دهلوی، سید احمدخان، دکتر محمد اقبال و ابوالکلام آزاد (ادهم بیلگن، ۱۳۸۹: ۷۸) را تحت تأثیر قرار داده است.

۱-۱ پیشینه و ضرورت تحقیق

شیخ احمد در جهان اسلام و به‌ویژه میان اهل طرایق صوفیه بسیار آشناست؛ اما محققان عرفان و تصوّف ایرانی او را درخور مقام و منزلت علمی و معنوی‌اش نشناخته و به او نپرداخته‌اند. جالب اینکه بیشتر آثار او به زبان فارسی است؛ بارها از این زبان به زبان‌های دیگر ترجمه شده است و از شهرتی جهانی برخوردار است. مقاله «شیخ احمد و شیخ اکبر» نوشته حسن بلخاری، تنها اثر علمی و پژوهشی است که محققان ایرانی در راستای بررسی و بازخوانی اندیشه‌های عرفانی امام ربّانی به نگارش درآورده‌اند. این مقاله به مقایسه تطبیقی نظریه وحدت وجود ابن عربی و وحدت شهود امام ربّانی می‌پردازد؛ ولی اختلاف‌های متعدد کلامی و عرفانی میان این دو صوفی سترگ، همچنان

ناگفته مانده است. این مقاله به بررسی جامع‌تری از اختلاف‌ها و تمایز میان تفکر و جهان‌بینی صوفیانه ایشان می‌پردازد.

۲- امام ربّانی در مواجهه با ابن عربی

با ظهور اندیشه‌های ابن عربی، همواره مجادله‌ها و مباحثه‌ها بر عقاید و دیدگاه‌های او جریان داشت. از همان آغاز گفت‌وگویی دوسویه میان منتقدان و پیروان وی شکل گرفت و تا امروز ادامه یافته است. ناقدان و پیروان از یک طایفه نیستند و قشرهای عقیدتی گوناگونی در این گفت‌وگویی معرفت‌شناسانه شریک هستند. بیشتر آثار جماعت مخالف در نقد دیدگاه‌های ابن عربی، گرفتار نقص و نارسایی است؛ زیرا یا از تعصب و ظاهرنگری نوشته شده و یا به سبب دیربایی و دشواری مفاهیم و معارف شیخ اکبر به بی‌راهه رفته است؛ البته عامل اصلی آن سختی درک و فهم دیدگاه‌های ابن عربی است. شیخ احمد در علم کلام، صاحب رأی و نظر و در عرفان و تصوف از اولیای بزرگ طریقت است. وی برخلاف بیشتر مخالفان یک بعدی ابن عربی، وجوه متعددی دارد. حافظ، فقیه، محدث و دلبسته شریعت است؛ در عین حال قشری‌نگر و ظاهر بین نیست. هم در علوم عقلی و نقلی مرجع است و هم در علوم باطنی و سلوک، صاحب مسلک. هم به پای استدلال می‌رود و هم به بال شهود و مکاشفه می‌پرد؛ برای همین نقد و سخن او درباره شیخ اکبر منصفانه و مهم است. او رعایت حقوق ابن عربی را بر خویش و دیگران واجب می‌داند و همواره، حتی زمان نقد و نکوهش، از الفاظ و عبارات محترمانه‌ای همچون حضرت، شیخ بزرگ و شیخ اکبر استفاده می‌کند و می‌گوید: او نخستین کسی است که دم از علم توحید زد و وجود را از ماسوی نفی کرد. او خود را متواضعانه و فروتنانه واپس مانده‌ای می‌خواند که از معارف و علوم ابن عربی حظ‌ها و بهره‌ها گرفته است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۵۰/۳). شیخ احمد، اکثر عرفای خلف را تابع و مقلد ابن عربی می‌داند و بیشتر ملامت‌کنندگان را دور از جاده صواب می‌داند که مراد شیخ اکبر را درنیافته‌اند. وقتی سخن از ابن عربی و مناقشه بر سر عقاید عادت‌گریز و شالوده شکن اوست، امام ربّانی سخنان وی را بر محملی نیک حمل می‌کند و یا از معنای ظاهری مصروف می‌گرداند و فقط زمانی لب به نقد و اعتراض می‌گشاید که راه دیگری نمانده باشد؛ مثلاً وقتی مرشدش، شیخ باقی بالله، می‌گوید که ابن عربی به قدم ارواح کاملان و اولیا معتقد است و وی سخن شیخ اکبر را تأویل

می‌کند (همان: ۵۶۱/۱)؛ هنگامی که طاعنان به ابن عربی تهمت اتحاد می‌زنند، او به دفاع از ابن عربی برمی‌خیزد و معنای سخن شیخ اکبر را شرح می‌دهد و او را از اتهام اتحاد مبری می‌کند (همان: ۶۰۳/۲)؛ اما هیچ‌گاه خواندن آثار شیخ اکبر را به مریدانش توصیه نمی‌کند و از آنان می‌خواهد که به جای فتوحات مکیه از فتوحات مدنیه (شریعت مصطفوی و سنت نبوی) کام‌جان بستانند. شیخ احمد کتاب قرآن و سنت رسول (ص) را معارف انبیا و فصوص و فتوحات را معارف اولیا می‌داند (همان: ۵۳۹/۱). او ابن عربی را از جمله اولیا و مقبولان درگاه الهی می‌شمارد؛ اما آرای مخالف شریعت وی را خطا می‌داند و برای سالکان زیانبار توصیف می‌کند؛ از طرفی خطاهای او را خطای کشفی می‌خواند و همچون خطای اجتهادی از طعن، ملامت و انکار به دور می‌داند (همان: ۵۶۴/۱). این مقاله نخست برخی از اختلافات ایشان (ابن عربی و شیخ احمد) را در حوزه عرفان و جهان‌بینی صوفیانه بررسی می‌کند و در قسمت پایانی تفاوت دیدگاه آنان را در آرای کلامی بیان می‌کند.

۳- پیشینه و مبانی نظریه وحدت شهود

تأکید و ابرام شیخ احمد در نقد نظریه وحدت وجود و تبیین و ایراد استدلال‌های کشفی و عقلی او در نقد این دیدگاه، به تدوین نظریه وحدت شهود انجامید. شیخ احمد اعتقاد داشت که سالکان در راه معنوی و سفر باطنی خود به جایی می‌رسند که از شدت محبت، هرچه جز دوست، از نظر ایشان پنهان می‌شود و از وحدت وجود یا عینیت مظهر و ظاهر و معیت ذاتی با حق تعالی دم می‌زنند؛ اما اگر در این مرحله گرفتار نشوند و به سیر صعودی خویش ادامه دهند، درمی‌یابند که آنچه می‌دیدند، درست نبوده و مظهر، عین ظاهر نشده است. او برای واضح‌تر شدن این معنا مثال جالبی می‌آورد و چنین می‌گوید که در هنگام روز ستارگان در آسمان موجودند ولی از نظرها مخفی‌اند و ما به علت شدت نور خورشید و ضعف چشمان خویش، از دیدنشان محروم هستیم؛ اما اگر کسی در شب ستارگان را دیده باشد، به عین‌الیقین از وجودشان آگاه است و تابش نور خورشید در روز سبب انکارش نمی‌شود. حال اگر کسی نور چشمانش با نور خورشید مناسبتی بیابد و توانمندتر گردد، می‌تواند ستارگان را در روز هم نظاره کند؛ احوال سالکانی که از شدت عشق، محبت و عظمت مشاهده محبوب از دیدن موجودات دیگر درمی‌مانند و جز محبوب هیچ در نظرشان نمی‌آید، اینچنین است (همان: ۱۶۱/۱). او قول و ادعای وحدت وجود را نتیجه سکر و

مستی می‌داند و به شرط تقلیدنکردن سالک از اقوال توحیدی بزرگان، این‌گونه سخنان را تا گذشتن از این مرحله شهودی و رسیدن به مرتبه بالاتر بلاشکال می‌داند و به سبب خطای کشفی، ملامت و طعن را از این‌گونه معارف به دور می‌بیند. الفبای این نظریه و برخی از مقدمات آن، پیش از شیخ احمد مطرح شده بود؛ اما او با وضع چارچوبی عالمانه و مستدل، وحدت شهود را تدوین، تبیین و تشریح کرد. برخی همچون بلخاری، شیخ احمد سرهندی را در مخالفت با نظریه وحدت وجود، تحت تأثیر اندیشه‌های علاءالدوله سمنانی و سید محمد گیسودراز می‌دانند (بلخاری، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۵۴)؛ اما کسانی که این‌گونه به اندیشه‌های او می‌نگرند و چنین منظری را ارائه می‌کنند، از مرتبه شهودی و دانش مکاشفه‌ای شیخ احمد غافل هستند و از راه صواب به دور افتاده‌اند؛ زیرا خود شیخ احمد، ایراد و اظهار نظریه‌های نوین و بدیع درباب عرفان و سلوک را به سادگی برنمی‌تابد؛ به خصوص وقتی که این نظریه‌ها با معارف بزرگان صوفیه در تضاد باشد. او این‌گونه سخنان را، اگر بر اساس دید و دانش شهودی نباشد، بهتان و افترا می‌داند: «معارفی که بی‌کشف و الهام در گفت و نوشت آید و بی‌شهود و مشاهده در تحریر و تقریر گنجد، بهتان و افتراست، علی‌الخصوص که به مخالفت قوم گوید» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۷۹/۲). او به صراحت از دید باطنی خویش پرده برمی‌دارد و می‌گوید که اختلاف دیگران با صوفیه، علمی و از راه استدلال است و اختلاف من با ایشان عینی و از راه مشاهده: «خلاف علما با مشایخ در امور اختلافیه کمسأله التوحید و غیرها از راه نظر و استدلال است و خلاف این فقیر با ایشان در این امور از راه کشف و شهود» (همان: ۱۳۰/۲). درضمن می‌دانیم که هم‌زمان با ظهور و بسط تفکرات ابن‌عربی در جهان اسلام، کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی در نقد و نکوهش آن نگاشته شد و بعید است که شیخ احمد با این نقدها ناآشنا باشد؛ زیرا او و پدرش سال‌ها از صوفیان وحدت وجودی و آشنا با تفکرات ابن‌عربی بودند و در هندوستان نیز علاوه بر متشرعان و علمای ظاهر، کسانی با عقاید وحدت وجودی ابن‌عربی مخالف بودند که از جمله آنان سید محمد گیسودراز از درویش چشتی و میر سید علی همدانی ملقب به امیرکبیر و شاه همدان در کشمیر است. شیخ احمد، خود در مکتوبی به آشنایی‌اش با نقد این ناقدان و طاعنان اشاره می‌کند و چنین می‌گوید که در بیشتر مسائل اختلافی میان ابن‌عربی و منتقدانش، شیخ اکبر بر جاده صواب است و منتقدان منظور او را به درستی درنیافته‌اند: «در اکثر تحقیقات شیخ محقق است و طاعنان او دور از صواب.» (همان: ۵۷۶/۳). وی شیخ اکبر را به بزرگی و وفور معرفت

می‌ستاید و رعایت حقوق او را واجب می‌داند (همان: ۳/۵۵۰). به یقین آشنایی شیخ احمد با آثار و عقاید افرادی مثل شیخ سمنانی و میرسید علی همدانی، در طرح و ظهور نظریه‌های نوین او تأثیر تعیین‌کننده‌ای نداشت؛ چنانکه آشکار است دگرگونی در عقاید و تحولات روحی شیخ سرهندی از زمانی شروع می‌شود که به محضر مراد تازه‌اش، شیخ باقی بالله، رسید و سلوک به شیوه نقشبندیان را آغاز کرد؛ در اینجا است که به مشاهدات تازه‌ای دست یافت. خلاصه‌ای از این مکاشفات را در نامه‌های خطاب به شیخ و مرادش می‌توان مشاهده کرد. حتی در نامه‌های نخستین، باز هم نشانه‌هایی از وحدت وجود مشهود است؛ اما این سیر صعودی ادامه می‌یابد تا جایی که در طریق خویش از این منازل هم فراتر می‌رود و از وحدت شهود سخن می‌گوید. بنابراین دیدگاه‌های شیخ احمد سرهندی درباره‌ی طریقت و عرفان نتیجه و ره‌آورد بینش باطنی و حاصل سلوک اوست و نه شرایط سیاسی و اجتماعی زمان و تأثیرپذیری او از عارفانی مثل علاءالدوله سمنانی؛ البته وضعیت آن روزگار هندوستان و تلاش حاکمان برای ترویج دین الهی و یکسان‌سازی مذهب مسلمانان و هندوها، با توجه به نزدیکی دیدگاه وحدت وجودیان با عقاید اپانیساده‌ها (کتاب مقدس هندوها)، بر تأکید شیخ بر نظریه‌اش و استواری و اصرار او بر افکارش بی‌تأثیر نبوده است.

۴- مبانی نظریه وحدت وجود ابن عربی به روایت امام ربّانی

بر پایه اندیشه ابن عربی، فقط یک وجود در هستی موجود و حقیقی است و بقیه موجودات مظهر و مجلای این وجود حقیقی‌اند و وجودشان تخیلی و اعتباری است. این وجود حقیقی خداست که خود همه هستی است. هرچه هست اوست و اغیاری نیست؛ حتی او عین مظاهر و مجالی خویش است. این جمله شیخ اکبر بسیار مشهور است که «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها». اگر انسان عاشق اوست، این انسان نیست که عاشق است، بلکه اوست که عاشق خویش شده است. او عین همه اعیان است و جز او نیست و اشیاء و موجودات عالم چیزی جز تجلی او در صورت اشیا نیستند. حقیقت این وجود مطلق و هستی محض که از آن با احدیت مجرّده و مرتبه لاتعیّن هم یاد می‌شود، فراتر از فهم و درک عقول عاقلان و عارفان است و در وهم و پندار کسی در نمی‌آید؛ اما در مراتب و شؤون مختلف هستی متجلی و جلوه‌گر است. او معتقد است که ذات احدیت، سبحانه و تعالی، پنج مرتبه نقاب از روی کشید و در عالم ظهور کرد؛ به این مراتب و تجلیات پنج‌گانه

حضرات خمس یا تنزلات خمس می‌گوید. دو تعین یا دو ظهور نخست را وجوبی و ذهنی و سه دیگر را امکانی و عینی می‌داند. ابن عربی در مرتبه ذات احدیت مجرده، برای صفات ذاتی خداوند، تمایز و تباینی در نظر نمی‌گرفت؛ او صفات را عین ذات می‌دانست و معتقد بود که این صفات نیز عین یکدیگرند و امتیاز و تفاوت میان صفات، حاصل این تمایز پس از تجلی ذات احدیت در خانه علم ذاتی اوست (تعین اول). تمایز و تبیین صفات و کمالات از یکدیگر در حضرت علم خداوندی به دو گونه است: اجمالی و تفصیلی. «اگر تمیز اجمالی است معبر به تعین اول است و اگر تفصیلی است مسمی به تعین ثانی. تعین اول را وحدت می‌نامند و آن را حقیقت محمدی می‌دانند و تعین ثانی را احدیت می‌گویند و حقایق سایر ممکنات می‌انگارند و این حقایق ممکنات را اعیان‌ثابته می‌دانند» (همان: ۶/۲)، اما این دو تعین نخست، تنها وجود ذهنی و عقلی دارد و در خارج وجود عینی ندارد؛ فقط احدیت محض است که در خارج موجود است و کثرات عکس آن اعیان‌ثابته است که در عالم خارج وجود تخیلی یافته‌اند؛ همانند پدیدارشدن چهره در آینه؛ چراکه چهره نه در آینه حلول کرده و نه بر آینه نقش بسته، بلکه فقط در تخیل موجود شده است. سه تعین بعدی در عالم خارج موجودند و حضورشان عینی است؛ این تعینات عبارت است از: تعین روحی، تعین مثالی و تعین جسدی. این سه تعین جزو عالم امکان است؛ برخلاف دو تعین نخست که وجوبی و سبب وجود و ظهور عالم ارواح، عالم مثال و عالم شهادت است. به دو تعین وجوبی نخست فیض اقدس و به سه تعین امکانی دیگر فیض مقدس می‌گویند. «در فیض اقدس اعیان‌ثابته موجودات و یا امور کلی به‌عنوان مظاهر معقول اسما و صفات الهی و یا صور علمیه موجودات در علم حق پدیدار می‌شوند و در فیض مقدس موجودات عینی بر طبق آن اعیان‌ثابته و یا امور کلی و به‌عنوان صور محسوس اسما و صفات خداوند ظاهر می‌گردند و از خزانه غیب به صحنه شهود می‌آیند» (ابن عربی، ۱۳۸۵، تعلیقات مترجم: ۶۱۷).

۵- نقد نظریه تعینات

نقد امام ربانی بر ابن عربی، عالمانه و ساختاری است و از مبنا با نظام اندیشه شیخ اکبر در جدال و ستیز است. نقد او علاوه بر سرمایه شهودی‌اش بر استدلال‌های کلامی استوار است. ایراد نخست آنکه می‌گوید: چرا محیی‌الدین و پیروانش، تعین اول را، اجمال حضرت علم خداوندی دانسته‌اند؛

در حالی که فوق شأن علم، شأن و مرتبه حیات است که علم تابع اوست؛ همچنین صفت حیات بر علم سابق است و لازمه داشتن علم، حیات است؛ از طرفی در میان صفات و کمالات ذاتی خداوندی، بالاترین مرتبه و نزدیک‌ترین شأن به ذات حق تعالی، شأن حیات است که شؤن و صفات دیگر خداوندی مقابل این شأن عظیم، مرتبه‌ای فروتر دارند و حال آنکه ابن عربی بالاترین مرتبه و شأن را تجلی ذات در خانه علم می‌داند و از شأن حیات غافل مانده است. این استدلال مبنای کلامی استواری دارد که تقدّم عقلی حیات بر علم است و گویا شیخ احمد آن را از راه مشاهده و مکاشفه نیز دریافته است؛ در ادامه می‌گوید: «در آن وقت که این فقیر را به کرم الله - سبحانه - سیری در آن شأن عظیم‌الشأن افتاده بود، در ته آن مقام به مسافت بعیده مشهود شده بود که شیخ آنجا کلبه‌ای دارد که در آن اقامت ورزیده است» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۲۰/۳) و در ادامه می‌گوید: شاید ابن عربی در اواخر عمر حظی و بهره‌ای از این مقام برده باشد. در نامه دیگری نیز شیخ احمد دوباره به این موضوع می‌پردازد و علت بیان این عقیده ابن عربی را بینش وی درباره وحدت وجود برمی‌شمرد و می‌گوید: ابن عربی معتقد است در عالم خارج، جز ذات باری تعالی چیزی ثابت نمی‌ماند؛ او حتی صفات ذاتیه را هم جز در علم خداوند موجود نمی‌داند و صفات به عقیده وی نخست در خانه علم ذاتی خداوند تمایز و ثبوت می‌یابد؛ پس نزد این طایفه، شأن علم از همه کمالات اسبق و جامع همه آنهاست؛ لیکن «نزد فقیر آنچه مکشوف گشته است، آن است که صفات حقیقیه ثمانیه در رنگ ذات واجبی - جل‌شأنه - در خارج موجودند، اگر تفاوت هست، به اعتبار مرکزیت و عدم مرکزیت است... و این موافق آرای علمای اهل سنت و جماعت است که وجود صفات را زائد بر وجود ذات تعالی فرموده‌اند. بر این تقدیر علم جملی را تعیین اول گفتن معنی ندارد» (همان: ۶۳۱/۳).

۱-۵ اشکال بر وجوبی خواندن دو تعیین نخست

وجوبی دانستن دو تعیین نخست، ایراد دیگر شیخ سرهندی بر ابن عربی است؛ هر جا تعیین و تمیز است، بویی از امکان و نشانه‌ای از عدم وجود دارد؛ زیرا بر پایه اندیشه شیخ اکبر تعیین اول عبارت است از ظهور صفات خداوند در حضرت علم او - واجب تعالی - و می‌دانیم که صفات به ذات خویش موجود نیستند و به ذات حق تعالی موجودند؛ یعنی وجود صفت وابسته و پیرو وجود ذات احدیت است و اگرچه قدیم است، به سبب وابستگی به ذات واجب‌الوجود، از اقسام امکان محسوب

می‌شود. نباید صفات حق تعالی را امکان خواند تا شبهه حدوث پیش نیاید؛ اما چون صفات واجب‌بالغیر است نه واجب به ذات، رنگی از امکان دارد و وجوبی خواندنش نادرست است. بر پایه عقیده امام ربّانی، ایراد دیگر این نظر ابن عربی آن است که او حقیقت همه ممکنات را اعیان‌ثابته می‌داند، در حالی که میان شیء و حقیقت شیء تعارضی نیست و نیز میان ممکن و حقیقت ممکن، تضاد و منافاتی نیست؛ حقیقت ممکن نیز باید به صورت و حقیقت، ممکن باشد. پس چگونه است که شیخ اکبر حکم به وجوبی بودن اعیان‌ثابته می‌دهد با وجود آنکه اعیان‌ثابته را حقیقت ممکنات می‌خواند؟ امام ربّانی در نامه‌ای دیگر که از وی درباره حادث بودن یا قدیم بودن تعینات سوال می‌کند، احدیت مجرّده و لاتعیّن را گرفتار هیچ تعینی نمی‌بیند و سخن‌راندن درباره تعینات را از اساس نقد می‌کند و چنین می‌گوید: «نزد این فقیر هیچ تعینی و متعینی نیست. کدام تعین بود که لاتعیّن را متعین سازد؟ این الفاظ موافق مذاق حضرت شیخ محیی‌الدین و تابعان اوست ... در عبارت فقیر این قسم الفاظ اگر واقع شود از قبیل صنعت مشاکله باید دانست» (همان: ۶۹۸/۳)؛ اما در جواب این سوال پاسخ دیگری نیز می‌دهد؛ او می‌گوید مگر پیامبر (ص) نفرموده‌اند «اول ما خلق الله نوری» و مگر برای خلقت این نور، تعین زمانی نیز مشخص نفرموده‌اند که «قبل خلق السموات بألف عام»! وقتی پیامبر (ص) نور خود را (حقیقت محمدی و حقیقه الحقایق) مخلوق می‌داند، چرا و چگونه شیخ ابن عربی متابعت نمی‌کند و اعیان‌ثابته را وجوبی می‌داند و «التزام خلاف قول پیامبر می‌نماید» (همان‌جا). این گفته شیخ احمد درباره متابعت نکردن ابن عربی از سنت و تقصیر در التزام به شریعت، نظر و سخن شمس تبریزی را درباره شیخ اکبر به یاد می‌آورد که از او چنین یاد می‌کرد: «کوهی بود کوهی، نیکو هم‌درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد؛ اما در متابعت نبود» (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۲۹۱).

۶- اختلاف نظر در ماهیت ممکنات

تفاوت دیگر این دو شیخ بزرگ آن است که ابن عربی، کمالات ذاتی خداوند را اعیان‌ثابته یا ماهیات ممکنات می‌داند، این کمالات طی فیض اقدس، در خانه علم او منعکس و متجلی شده است؛ چون صور علمی موجودات را چیزی جز تجلی و تفصیل صفات خداوند در خانه علم او نمی‌داند، لاجرم هیچ چیز را در عالم زشت و قبیح نمی‌شمارد و حتی کفر را از آثار و نتایج اسم المّضلل

می‌داند؛ اما بر اساس اندیشه شیخ احمد، اعیان‌ثابته، صفات خداوند نیستند، بلکه ماهیت ممکنات، عدم‌هایی در خانه علم است که در برابر کمالات قرار می‌گیرد. وی اعتقاد دارد که وقتی کمالات ذاتی حضرت باری تعالی، در خانه علم او منعکس شد، هر کمالی از کمالاتش مقابل عدمی از عدمات قرار گرفت، گرچه این عدم‌ها وجودشان فقط علمی و معقول است؛ مثلاً صفت قدرت او در برابر عجز، نقیض و عدمش، نشست. از امتزاج این کمالات با عدمات، اعیان‌ثابته یا ماهیت ممکنات به وجود آمد. بنابراین حقیقت موجودات، عدم است که با تابش صفات حق تعالی موجودیت یافته است.

۷- ولایت و نبوت

نظریه ابن عربی درباره ولایت و ختم ولایت یکی از غامض‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های اوست. این نظریه پس از نظریه وحدت وجود، بیشترین مباحث را برانگیخت و بیش از نظریه‌های دیگر او نقد و بررسی شد و منتقدان را به واکنش واداشت. وی در آثار خویش تعاریفی مستدل و منظم درباره سه مفهوم نبوت، رسالت و ولایت ارائه می‌دهد و پس از آن مرتبه ولایت را برتر از دو مفهوم دیگر می‌داند. به عقیده او مرتبه ولایت، بر رسالت و نبوت ارجح است چون در ولایت روی سوی خداست و در پیامبری روی سوی خلق خدا؛ در نبوت و رسالت با محدودیت مکانی و زمانی مواجه هستیم ولی ولایت تا قیامت باقی است؛ خداوند خود را با نام ولی خوانده و خود را به نام نبی و رسول نخوانده است؛ ولایت عام است و رسالت خاص و دیگر اینکه فضایل ولایت کسبی است و فضیلت نبوت وهبی و علت‌های دیگر. انتقاد بسیاری از منتقدانش در این عرصه، به این سبب است که منظور شیخ اکبر را به درستی درنیافته و گمان برده‌اند که او مقام ولی را از نبی و رسول برتر و بزرگ‌تر می‌داند؛ اما در واقع منظور وی چنین نیست. او مرتبه ولایت را بر دو مرتبه دیگر ترجیح می‌دهد و اعتقاد دارد که این علت برتری اولیا بر پیامبران نیست؛ زیرا پیامبران نیز ولی‌اند و از مراتب عالی ولایت یا قرب الهی، با تفاوت درجات، بهره‌مندند. در میان منتقدان شیخ اکبر، امام ربانی به خوبی منظور شیخ را دریافت و با درک درست از این تفکر و با پشتوانه معرفت عمیق کلامی و نیز دانش مکاشفه‌ای خویش، به نقد آن کوشید. برخلاف ابن عربی، شیخ احمد معتقد است که سالک در راه سلوک با اتمام مراتب و درجات ولایت به ابتدای راه کسب کمالات

نبوت می‌رسد که نصیب اخصّ خواص اولیای خداوندی است و برای همه اولیا از آن بهره و نصیبی نیست. شیخ احمد، نبوت و کمالات آن را همچون مقام و مرتبه‌ای می‌داند که سالکان و اولیای واصل به نهایت درجات ولایت، با تبعیت و پیروی محض از انبیا، می‌توانند از آن بهره ببرند. در تفکر او انتهای درجات ولایت، ابتدای درجات و مقامات نبوت است. او کمالات مرتبه نبوت را که برخی اولیا به طریق تبعیت و وراثت از انبیا کسب کرده‌اند، همچون دریایی می‌داند و کمالات مرتبه ولایت را چون قطره‌ای در کنار این دریا و یا چون ذره‌ای در جنب آفتاب. شیخ سرهندی ترجیح‌دهندگان ولایت بر نبوت را گرفتار نقص و کج‌بینی می‌داند: «سبحان الله! جمعی از کج‌بینی، ولایت را از نبوت افضل دانسته‌اند و ... نبوت را به‌علت توجه به خلق قاصر انگاشته‌اند و این توجه را در رنگ توجه عوام ناقص دانسته؛ ولایت را که توجه به حق دارد جلّ و علا بر آن توجه ترجیح داده‌اند و ولایت را افضل از نبوت گفته‌اند.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱۶۰/۲). وی معتقد است که در مرتبه کمالات نبوت، هنگام نزول، اگرچه باطن و ظاهر با خلق است اما توجه به خلق عارف، با توجه به خلق عوام مقایسه‌شدنی نیست؛ زیرا توجه به خلق، برای هدایت و ارشاد ایشان است و خود عین گرفتاری به حق است و از مرتبه اشتغال و گرفتاری به حق تعالی در مرتبه ولایت برتر است. این توجه به خلق عین امتثال امر مولاست و رضایت معشوق در آن نهفته است و این برخلاف توجه به حق تعالی در مرتبه ولایت است که رضایت سالک عاشق نیز جلب شده است. توجه به خلق، ترک کام و خواست عاشق است و کامیابی و اختیار معشوق؛ همچنین در مرتبه کمالات نبوت، منفعت عام (هدایت و ارشاد) نیز برآورده می‌شود. در جایی دیگر نیز قول برتری ولایت بر نبوت را از سکر می‌داند و آن را سخن ارباب سکر می‌شمارد: «نبوت نبی از ولایت او افضل است، در ولایت از تنگی سینه رو به خلق نمی‌تواند آورد و در نبوت از کمال انشراح صدری؛ نه توجه حق سبحانه مانع توجه خلق است و نه توجه خلق مانع توجه حق تعالی ... فهم این معنی ارباب سکر را دشوار است» (همان: ۲۷۷/۱). در مکتوب دیگری سکر در طریقت را اگر به صحو بیاورند و احوال سالک را بگردانند، نعمتی بزرگ می‌داند. شیخ احمد این عقاید را مربوط به سکر می‌داند و اشاره می‌کند که خود او هم در سکر، ولایت را بر نبوت، افضل می‌داشت: «مقام ولایت ظلّ مقام نبوت است و کمالات ولایت ظلال‌اند مرکمالات نبوت را. در مقام سکر هر چه بگویند معذورند و این فقیر نیز در سکریات به ایشان شریک است» (همان: ۲۴۸/۲). بر اساس تفکر

امام ربّانی دایره یا مرتبه ولایت به سه مرتبه صغری، کبری و علیا تقسیم می‌شود و سالک پس از اتمام سیر آفاقی و گذشتن از دایره امکان و تزکیه لطایف سبعة (قالب، نفس، قلب، روح، سر، خفی، اخفا) به دایره ولایت صغری، ولایت کبری و در نهایت به دایره ولایت علیا می‌رسد و بعد از سیر در این مراتب و طی این دوایر، به دایره کمالات نبوت می‌رسد و سیر در این مرتبه را آغاز و از فیوضات و برکات آن استفاده می‌کند (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۳-۲۴). به عقیده شیخ احمد، مرتبه کمالات نبوت با مراتب ولایت مقایسه‌شدنی نیست. او مرتبه کمالات نبوت را بسیار والاتر و بلندمرتبه‌تر می‌داند. شیخ احمد برخلاف نظر ابن عربی و پیروان او (مرتبه ولایت از همه مراتب دیگر رفیع‌تر است) معتقد است کسانی که از برتری مقام ولایت دم زده‌اند، از کمالات و معارف نبوت در سیر صعودی بی‌بهره مانده و به مرتبه کمالات نبوت نرسیده‌اند و لاجرم مرتبه ولایت را از همه مراتب برتر پنداشته‌اند: «بر این فقیر ظاهر ساخته‌اند که کمالات ولایت را نسبت به کمالات نبوت هیچ اعتدادی نیست کاش حکم قطره داشتی نسبت به دریای محیط ... پس مزیتی که از راه نبوت آید به‌ضعاف زیاده خواهد بود از آن مزیت که از راه ولایت حاصل شود، پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۷۵/۱).

۸- عجز از معرفت یا نیستی معرفت؟

«فَمِنَّا مَنْ جَهَلَ فِي عِلْمِهِ فَقَالَ: «وَالْعَجْزُ عَنِ ادْرَاكِ ادْرَاكِ» وَ مِنَّا مَنْ عَلِمَ فَلَمْ يَقُلْ مِثْلَ هَذَا...» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۳۷)؛ یعنی کسی از ما در علم خود گرفتار جهل و ندانستن شد، پس گفت: ادراک، عجز از درک ادراک است و کسی از ما که دانست و عالم شد، چنین چیزی نگفت. این جمله شیخ اکبر در فصّ دوم (کلمه شینی) از کتاب *فصوص الحکم*، شیخ احمد را سخت برآشفته و واکنش تند او را در پی داشت که چرا شیخ اکبر میان مقوله عجز از معرفت و بی‌معرفتی تفاوتی نگذاشته و عجز از ادراک را جهل و نادانی خوانده است؟ درحالی‌که قائل این قول صدیق اکبرست! و چنین می‌گوید که ابن عربی «اگر این فرق را ملاحظه می‌فرمود ... هرگز عجز از معرفت را به جهل یاد نمی‌کرد و آن را عدم علم نمی‌شمرد» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۳۸/۳). شیخ احمد معتقد است نصیب جاهلان بی‌معرفتی است نه عجز از معرفت و ابن عربی می‌بایست میان این دو تمایز می‌گذاشت؛ زیرا عجز از معرفت، خود علمی برتر و معرفتی والاتر است و نصیب اولیای بزرگ

خداست. او در این باب می‌گوید: «عدم معرفت جهل است و عجز از معرفت علم؛ بلکه عجز متضمن دو علم است؛ علم به شیء و علم به عدم دریافت کُنه شیء از جهت کمال عظمت و کبریای آن شیء. اگر علم ثالث را هم درج بکنیم، گنجایش دارد و آن علم به عجز و قصور خود است.» (همان: ۵۳۸/۳) و در تعریض گونه‌ای می‌گوید که جهل برابر با نیستی معرفت و مستعد تبدیل به جهل مرکب است و جهل مرکب چیزی نیست جز آنکه جهل خود را علم انگارد! شیخ احمد این سخن ابن عربی را شطحِ خلاف جواز می‌خواند و همواره بر آن است که در موطن معرفت حضرت ذات خداوند، سبحانه، چیزی جز عجز و حیرت، نصیب عاشقان نیست و هرکس در این راه عاجزتر، عارف‌تر است.

۹- برتری فرشتگان بر انسان

انتقاد دیگر شیخ سرهندی بر ابن عربی آن است که چرا وی در فتوحات مکیه، همچون امام محمد غزالی و استادش امام الحرمین، خواص ملک را بر خواص بشر تفضیل نهاده است؟ «صاحب فتوحات مکیه به افضلیت خواص ملک از خواص بشر قائل‌اند و آنچه بر این فقیر ظاهر ساخته‌اند آن است که ولایتِ ملک افضل است از ولایتِ نبی، اما در نبوت و رسالت درجه‌ای است مرئی را که ملک به آن نرسیده است و آن درجه از راه عنصر خاک آمده است که مخصوص به بشر است.» (همان: ۵۷۵/۱). بر اساس اندیشه شیخ احمد در نقد سخن شیخ اکبر، برتری فرشتگان مقرب و خاص درگاه الهی بر اولیای زمینی خداوند، به مرتبه ولایت بازمی‌گردد نه برتری و فضل کلی آنان بر خواص بشر؛ زیرا در مرتبه کمالات نبوت درجه‌ای وجود دارد که خاص انسان و عنصر خاکی اوست و اولیایی که به این مرتبه می‌رسند بر خواص ملک برترند.

۱۰- فضل صوم بر صلوات

در جلد اول مکتوبات شیخ احمد، نامه‌ای درباره فضایل و کمالات نماز، از او خطاب به خلیفه‌اش میر محمد نعمان بدخشی مشاهده می‌شود. شیخ احمد در این نامه پس از ذکر برخی از رموز و اسرار فریضه نماز، از نقد و ملامت ابن عربی غافل نمی‌ماند و او را به سبب ارجح دانستن روزه بر نماز سرزنش می‌کند. ابن عربی در فتوحات مکیه روزه را به سبب انقطاع از مادیات و ضروریات

حیات طبیعی، بر نماز ترجیح می‌دهد و نماز را مبتنی بر غیریت از حق تعالی می‌داند. امام ربّانی، ناآگاهی از حقیقت نماز را سبب طرح این نظر می‌داند و آن را از نتایج عقیده وحدت وجودی می‌شمرد. «جمعی از این طایفه که ایشان را به حقیقت نماز آگاه نساختند و به کمالات مخصوصه آن اطلاع نبخشیدند، معالجات امراض خود را از امور دیگر جستند و حصول مرادات خود را به اشیاء دیگر مربوط ساختند؛ بلکه گروهی از اینها نماز را دور از کار دانسته، مبنای آن بر غیر و غیریت داشتند و صوم را از صلوة افضل انگاشتند. صاحب فتوحات مکیه می‌گوید که در صوم که ترک اکل و شرب است به صفت صمدیت متحقق شدن است و در نماز به غیر و غیریت آمدن و عابد و معبود دانستن» (همان: ۵۴۴/۱).

۱۱- مقام غوث

ابن عربی غوث را همان قطب مدار می‌داند؛ اما امام ربّانی برای غوث مقام جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد و معتقد است که غوثیت مقامی علی‌حده است و غوث کسی است که مدرسان و کمک‌کننده قطب مدار است. او در مکتوب دویست و پنجاه و ششم، درباره مقامات اولیا و عناوینی همچون خلیفه، امام، قطب ارشاد و غیره توضیحاتی ارائه می‌دهد و همان‌جا به تفاوت دیدگاه خود با ابن عربی نیز اشاره می‌کند.

۱۲- محاسبه نفس

اختلاف دیگر بر چگونگی و نحوه احتساب از خویشتن است؛ ابن عربی در فتوحات مکیه خود را در محاسبه نفس از اولیا و مشایخ پیشین برتر می‌داند و می‌گوید: به جای آنکه تنها اعمال را محاسبه کنم، افکار، نیات و خطرات خویش را نیز احتساب کردم. امام ربّانی در این باره با اشاره به این سخن ابن عربی، متابعت از سنت رسول (ص) را نافع‌تر می‌شمرد و چنین می‌گوید که: «نزد فقیر صدبار تسبیح و تحمید و تکبیر، بر نهجی که از مُخبر صادق به ثبوت پیوسته است، حکم محاسبه دارد و کار محاسبه می‌نماید...» (همان: ۷۵۸/۱).

۱۳- اسما و صفات الهی

بر اساس اعتقاد متکلمان اسلامی ذات حق تعالی دارای صفات ذاتیه سبعة یا ثمانیه است؛ این صفات

هفتگانه عبارت است از: حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام. برخی فِرَق دیگر مانند ماتریدیه و امامیه، صفات دیگری مثل تکوین و یا صدق و عدل را بر آن افزودند و سپس آن را صفات ثمانیه نام نهادند. این مسئله مانند مسائل کلامی دیگر، از مشاجره‌ها و منازعات بین فِرَق مختلف در امان نمانده است. معتزله در بیشتر مواضع اعتقادی خویش پیرو فلاسفه یونان بودند و صفات را عین ذات می‌پنداشتند. جمهور حکما و متکلمان می‌گفتند که از دیدگاه عقل، صفت از موصوف مجزاست. صفت یک چیز است و موصوف چیز دیگر؛ پس صفات را از ذات جدا می‌یافتند. اشعریان صفات را نه عین ذات و نه غیر ذات می‌دانستند. مهم‌ترین ایراد وارد بر معتزله آن بود که اگر صفات، عین ذات بود، نه تعدد داشت و نه از یکدیگر متمایز بود. بر متکلمان هم این نقد وارد می‌شد که اگر صفات از ذات قدیم تعالی جدا باشد، لاجرم یا حادث است و یا قدیم؛ اگر حادث باشد و قائم به ذات واجب تعالی، لازمه‌اش آن است که خدا خود خالق صفات کمال خویش مثل صفت علم یا قدرت باشد که این از لحاظ عقلی غیرممکن است و اگر قدیم فرض شود نیز محال است که جز ذات حق تعالی موجودی قدیم باشد. اما پیروان ابوالحسن اشعری اعتقاد داشتند که صفات نه ذات است و نه از ذات جداست و قائل به این جمله معروف بودند که «لا هو و لا غیره» و توجیهاتی در این باره دارند. شیخ احمد سرهندی که خود در علم کلام صاحب نظریه‌های نوین و بدیعی بود و در مکاشفه‌ای از پیامبر (ص) به مژده شنید که از علمای علم کلام امت اسلامی می‌شود، درباب صفات جانب بیشتر اهل سنت و جماعت را می‌گیرد و نظریه ابوالحسن اشعری را می‌پذیرد که صفات نه ذات است و نه از ذات جداست. ابن عربی نیز به پیروی از اشاعره، چنین می‌پندارد که صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات، اما در ظاهر اعتقادی به تمایز و تفاوت صفات با یکدیگر ندارد. شیخ احمد بر ابن عربی ایراد می‌گیرد که چرا به جدایی صفات از یکدیگر معتقد نیست: «باید دانست که صاحب فتوحات مکیه و تابعان او می‌گویند که صفات واجبی - تعالی و تقدّس - چنانچه عین ذات واجبند - تعالی - همچنین این صفات نیز عین یکدیگرند؛ مثلاً علم چنانچه عین ذات است عین قدرت است و نیز عین ارادت است و عین سمع و عین بصر. این سخن نزد فقیر از صواب دور است، زیرا که این سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائده است که خلاف مذهب اهل سنت و جماعت است. چه صفات ثمانیه یا سبعة بر وفق آراء این بزرگان در خارج موجودند، مانا که توهم عینیت ذات و صفات واجبی، ایشان را از اینجا ناشی شده است که

تغییر و تباین آن موطن را در رنگ تغییر و تباین این موطن خیال کرده‌اند و چون آن را در رنگ تغییر و تباین این موطن که ذات و صفات ما باشد نیافتند و تمایز آن را با تمایز این مشابه ندیدند لاجرم حکم به نفی تغایر و تمایز نمودند و به عینیت یکدیگر قائل گشتند» (همان: ۷۶۰/۱).

ابن عربی در این مسأله به معتزله نزدیک می‌شود و عین واحدی ثابت می‌کند که مستجمع همه کمالات است و بلکه خود او عین همه کمالات است. عین ذات بودن صفات و نداشتن تمایز، تجزیه و تبعض آنان از هم، اشکال اشاعره بر نظریه صفات معتزله است. اشاعره این معنا را مخالف قرآن و عقل می‌دانند. ایراد شیخ احمد بر سخن شیخ اکبر و پیروانش، نخست شهودی و بعد اجتهادی عقلی در علم کلام است. او اعتقاد داشت که سالک در وقت عروج و صعود در دایره اسماء و صفات خداوند و نیز هنگام تجلیات، اسماء و صفات عین ذات را نامتمایز از یکدیگر می‌داند و این به سبب غلبه دیدار و قوت شهود حقیقت واحد است که جز او را نمی‌یابند و جز بساطت محض، درک نمی‌کنند؛ همچنین برخی صوفیان از این نکته غافل‌اند که تمایز و تباین در مرتبه و جوب تعالی با تمایز در مرتبه امکان متفاوت است و فقط در اسم و صورت همچون یکدیگرند و نه در حقیقت و معنا؛ همان‌گونه که کمالات انسانی فقط از لحاظ نام و ظاهر با کمالات مرتبه و جوب مشابهت دارد؛ مانند علم که فقط در اسم و صورت با علم حق تعالی مشابه است و سهم انسان از کمالات مرتبه خداوندی فقط مشارکت لفظی است و نه حقیقی. پس انسان از درک حقیقت تمایز صفات عاجز است و سالک باید مشاهده خود را بر آرای صائب اهل حق برتر نداند و در عقاید اعتقادی و کلامی پیرو علمای امت اسلامی باشد.

۱۴- ایجاب در افعال حق تعالی

نقد دیگر شیخ احمد بر ابن عربی مربوط به مسئله ایجاب در افعال خداوند است. ظاهراً ابن عربی در این باره نیز به معتزله و اعتقاد آنان (ایجاب در افعال خداوند) نزدیک‌تر است. این گروه، به سبب وجود برخی صفات، صدور برخی افعال را بر خالق، واجب لذاته می‌دانستند؛ از جمله این صفات: خلق، ارسال رُسُل و هدایت، اعطای پاداش در برابر اعمال نیک و مجازات به سبب معاصی است؛ اما اشاعره به وجوب نداشتن افعال، ایمان داشتند. اشعریان خلق را بر خداوند واجب نمی‌دانستند؛ اینان واجب را عمل و امری می‌دانستند که عدمش موجب زیان قطعی شود. کسانی مثل امام محمد

غزالی می‌گفتند: «وجوب آن است که ضد آن محال باشد» (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۷۸)؛ درحالی‌که هیچ‌چیزی موجب زیان خداوند نمی‌شود و تصور ضرر درباره حق تعالی محال است. شیخ محمد عبده نیز با تأیید این نظریه در رساله‌ای موسوم به *رسالة التوحید* درباب عدم وجوب افعال بر خدا چنین می‌گوید: «کارهای خدا عموماً از علم و اراده او ناشی می‌شوند و هرچه از علم و اراده ناشی شده باشد، اختیاری است و هر کاری که از اختیار ناشی شود بر مختار واجب لذاته نیست» (احمدیان، ۱۳۹۱: ۳۶۷). شیخ احمد در این مسأله نیز از علمای کلام اهل سنت و جماعت فاصله نمی‌گیرد و در نقد برخی عبارات و عقاید ابن عربی می‌گوید: «عبارات شیخ ابن عربی نیز ناظر به ایجاب است و در معنی قدرت موافقت به فلسفه دارد که صحت ترک از قادر تجویز نمی‌نماید و جانب فعل را لازم می‌داند» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۶۳/۱). امام به ایجاب نداشتن افعال حق تعالی معتقد است و ایجاب را به نوعی، نبود اختیار و اضطرار خالق می‌داند و خداوند را از ایجاب منزّه می‌شمرد. «او تعالی قادر مختار است. از شائبه ایجاب و مظنه اضطرار منزّه و مبراست. فلاسفه بی‌خرد کمال را در ایجاب دانسته، نفی اختیار از واجب نموده اثبات ایجاب نموده‌اند» (همان: ۵۶۲/۱). این رأی وی درست خلاف نظر ابن عربی است که حق تعالی را مرید غیرمختار می‌داند؛ شیخ اکبر میان مشیت و اراده حق تعالی تفاوت می‌گذارد: «مشیت تابع و مترتب بر علم و اراده مترتب بر مشیت است. مشیت عنایت الهی است که به کلیات تعلق می‌یابد ... اما اراده متعلق به جزئیات است ... مشیت عام است، گاهی به ایجاد معدوم تعلق می‌یابد و گاهی نیز به اعدام موجود. اما اراده منحصرأ با ایجاد معدوم ارتباط دارد» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۷۰). شیخ اکبر اراده را تابع و پیرو مشیت می‌داند و مشیت حق را تابع علم او و به این نتیجه می‌رسد که «امر الهی واحد است و احدیت مشیت معارض با اختیار است» (همان: ۳۷۴). بنابراین هرکدام از اعیان ثابتۀ موجودات به مقتضای مشیت الهی و استعداد خود یا مقتضی هدایت است یا ضلالت. سرهندی این نظر ابن عربی را در تعارض با قدرت خداوند و موافق اصول فلاسفه می‌داند؛ پس چنین می‌گوید: «قدرت حق تعالی یعنی صحت فعل و ترک، نه به معنای *إن یسأ یفعل* و *إن لم یسأ لم یفعل*» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۷۰/۱)؛ یعنی قدرت خداوند دوسویه است، هم قدرت انجام فعل خواسته شده را دارد و هم قدرت ترک فعل در اختیار اوست و چون قادر مطلق است، می‌تواند عملی برخلاف مشیت خود انجام دهد و مانع اجرای مشیت خویش شود. او نظر ابن عربی را ایجاب و نوعی تحدید برای

قدرت مطلق ذات حق سبحانه می‌داند. مولانا نیز در دفتر اول مثنوی و در داستان طوطی و بازرگان، اشاره می‌کند که تیر از کمان جسته، آنچه برای کسی خواسته و مقدر شده است، را نمی‌توان بازگرداند، مگر با قدرت و خواست حق تعالی و نیز توجه باطنی و همّت اولیای خداوند:

«اولیا را هست قدرت از الهه تیر جسته باز آرنش ز راه»
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۸)

این باور ابن عربی موجب شد کفر و نافرمانی همانند ایمان و عمل صالح، مطلوب حق تعالی دانسته شود: «از کلام شیخ ابن عربی مفهوم می‌شود که چنانچه ایمان و اعمال صالح مرضی اسم الهادی است، کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است؛ این سخن مخالف اهل حق است و میلی به ایجاب دارد که منشاء رضا گشته» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۶۶/۱).

۱۵- رؤیت حق تعالی

رؤیت حق تعالی در آخرت و چگونگی و حقیقت این دیدار، بحث تقابلی دیگری میان شیخ احمد و ابن عربی است. مسئله رؤیت از جنجال برانگیزترین مسائل کلام اسلامی و عرصه مباحثات فراوان است. اشعریان به رؤیت خداوند در آخرت و معتزله به محال بودن رؤیت حق در هر دو دنیا اعتقاد داشتند. هر دو گروه علت‌های عقلی و نقلی خویش را ارائه می‌کردند. شیخ احمد و شیخ اکبر، هر دو از بزرگان عرفای اهل سنت و معتقد به مسأله رؤیت هستند؛ لیکن در این موضوع شیخ احمد بر ابن عربی خرده می‌گیرد که در بیان کیفیت و چگونگی رؤیت، به راه معتزله و فلاسفه رفته است؛ به نحوی که این بیان و برداشت او از رؤیت، مستلزم نفی رؤیت است. ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*، رؤیت خداوند را در روز قیامت به صورتی مثالی جامع جمیع صفات و اعتبارات، منحصر می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۳۷-۵۳۶)؛ بر این مبنا که خداوند مثل ندارد ولی مثال دارد و در قیامت به صورت مثالی بر مؤمنان مرئی می‌گردد. سرهندی از این اندیشه ابن عربی برمی‌آشوبد و می‌گوید: «صاحب *فصوص تجویز* رؤیت اخروی به صورت مثالیه نموده است. آن رؤیت حق نیست - تعالی - بلکه رؤیت صورت حق هم نیست - سبحانه - چه او را صورتی نیست تا رؤیت به آن تعلق پیدا کند» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۸۲/۳). وی عالم مثال را ممکن و حادث می‌خواند و می‌گوید: چگونه احدیت بی‌چون، به‌طور جامع در عالم مثال می‌گنجد و متجلی می‌شود؟ در حالی

که عالم مثال با همه جامع بودن و وسعتش، در نهایت از عوالم مخلوق حق تعالی است و نمی‌تواند همه کمالات حضرت ذات را در خود جمع کند. بنابراین چگونه رؤیت صورت مثالی می‌تواند رؤیت حق تعالی باشد؟ اگر هم بفرض، این صورت مثالی جامع همه کمالات باشد در واقع، ظلی از ظلال اصل است و دیدن ظلّ شیء دیدن خود شیء به حساب نمی‌آید. پس از این شیخ سرهندی به حدیث مشهوری از پیامبر اشاره می‌کند که در صحیحین اهل سنت (بخاری و مسلم) آمده است و در آن پیامبر (ص) رؤیت خداوند را به دیدن بدون مانع ماه و خورشید مانند کرده است. سپس شیخ، رؤیت ابن عربی را که از آن سخن می‌گوید، همچون دیدن ماه در تشت آب می‌خواند: «رؤیت حق آن است که ماوراء ظهورات و صورت بود و از عالم بی‌کیف و بی‌چون باشد. ایمان به رؤیت اخروی باید آورد و به هیچ‌کیف و چندوچون نباید پرداخت. خلق و وجود آخرت را به خلق و وجود دنیا هیچ نسبتی نیست تا احکام یکی را بر دیگری قیاس نموده آید. چشم آنجا دیگر است و فهم و ادراک دیگر» (همان‌جا). ایراد سرهندی بر ابن عربی این است که چرا رؤیتی را که کیفیت آن به علل مختلف بر ما معلوم نیست و ایمان به آن، بر ما واجب است، همچون یک تجلی صورتی تصور کرده است و شأن آن را نمی‌شناسد.

۱۶- عقوبت کافران در قیامت

عاقبت و فرجام کافران در قیامت، نکته دیگری است که شیخ احمد را به نقد و نکوهش ابن عربی واداشته است. ابن عربی معتقد است نهایت و مآب کار کافران پس از عذاب و مجازات اعمالشان تا سه حقه (هشتاد سال)، بر اساس رحمت خداوندی و بخشش بی‌منت‌های او به بهشت است و آتش دوزخ آنچنان که بر حضرت ابراهیم - علیه السلام - برد و سلام شد، بر آنان نیز سرد می‌شود. وی در فصّ هفتم کتاب *فصوص الحکم* (در کلمه اسماعیلی)، خُلف در وعید را جایز می‌شمارد و خداوند را صادق الوعد می‌داند و نه صادق الوعد و چنین می‌گوید: «ثنا برای صدق وعد است نه صدق وعید ... و به او که ثنا گزارده می‌شود به خاطر صدق وعد است نه به سبب صدق وعید؛ بلکه ثنا به گذشت است: «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلَّفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ» (ابراهیم/۴۷) نگفت وعیدی را؛ بلکه گفت از گناهانشان در می‌گذرد با وجود اینکه بر آن تهدید کرده بود» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۰۳) و نیز در فصّ یونسی می‌گوید: نصّ صریحی در خلود عذاب نداریم و آنچه هست در خلود آتش است

و نه در خلود عذاب و دوزخیان پس از عذاب به واسطه اعمالشان از آتش لذت می‌برند و در آن خوش و باخیر از معشوق و حقیقت هستند (قیصری، ۱۳۸۷: ۲/۸۸۰). امام ربّانی خُلف در وعید را از اقسام خُلف در وعده می‌داند و آن را از جانب ذات احدیّت - سبحانه و تعالی - جایز نمی‌داند. زیرا به عقیده او، وعده نصرت به پیامبران، وعید در حق کافران است و نیز می‌گوید اینکه خداوند فرموده است: «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» [اعراف/ ۱۵۶] و رحمت و بخشش خویش را مشترک میان مؤمنان و کافران دانسته، مخصوص دنیاست و نه آخرت: «شیخ در این مسأله نیز از صواب دور افتاده است ندانسته که وسعت رحمت در حق مؤمنان و کافران مخصوص به دنیاست و در آخرت بویی از رحمت به کافر نرسد؛ «أَنَّهُ لَا يُسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ» [یوسف/ ۸۸]» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۱/۵۷۴)؛ البته این رحمت الهی مخصوص ظاهر و صورت و احوال مادی کافران است و درحقیقت نوعی مکر و استدراج در حق ایشان است. درضمن از ابن عربی شکوه می‌کند که چرا این آیه را تا آخر قرائت نکرده است؛ زیرا در ادامه آیه، این رحمت مخصوص پارسایان و مؤمنان است. رأی شیخ سرهندی درست مطابق تفکر متکلمان شریعت است که می‌گویند: در صورت خُلف در وعید به نبوت پیامبر اسلام قَدْح وارد می‌شود، زیرا نوعی دروغ محسوب می‌گردد؛ درحالی که حق تعالی در قرآن فرموده: «مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» [ق/ ۲۹] (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۳).

۱۷- نتیجه‌گیری

شیخ احمد سرهندی یکی از مهم‌ترین منتقدان تفکر عرفانی و کلامی ابن عربی است که علاوه بر جنبه علمی‌اش در علوم اسلامی، در میان طایفه متصوفه نیز از اهمیت شایانی برخوردار است. او عارفی کامل و سالکی اصل و صاحب مسلک شناخته می‌شود. وی در مواجهه با عقاید ابن عربی، یکسونگر و متعصب نیست و نقدش بر او منصفانه، آگاهانه و مبتنی بر اصول و استدلال‌های عقلی، شرعی و شهودی است. شیخ احمد علاوه بر دلایل عقلی و کلامی از دانش کشفی خویش نیز بهره می‌گیرد. نقد او بر شیخ اکبر هم وام عقل را می‌گزارد و هم سهم شرع را می‌دهد. او در ایراد دلایل و براهین عقلی و کشفی مسلط و چیره است؛ به گونه‌ای که خواننده بی‌طرف در بیشتر مواضع اختلافی، چه عقاید عرفانی و چه آرای کلامی مانند نظریه وحدت شهود و دیدگاه تعینات، مسأله چگونگی رؤیت خداوند و ایجاب در افعال او، اسما و صفات حق تعالی، عقوبت کافران و

خلودشان در دوزخ و غیره، حق را به جانب او می‌یابد و او را در جایگاهی برتر از ابن عربی می‌نشانند. نقطه حساس شیخ احمد در برابر ابن عربی حفظ شریعت و آداب آن است. هرگاه سخن از شریعت است زبانش بی‌پروا و بیانش تندتر و صریح‌تر می‌شود. او آرا و نظریات علمای شریعت را بر اندیشه‌های ابن عربی ترجیح می‌دهد و می‌گوید: عقاید عالمان شرع برگرفته از مشکات نبوت است و برای همین در مراتب شهودی نیز در مرتبه‌ای فراتر مشاهده می‌شود، زیرا معارف شیخ اکبر در نهایت مخصوص منازل ولایت است. او معتقد است که اگر دیده‌ی ابن عربی به سرمه حقیقت شریعت و سنت مکتحل بود، سخنانش سر مویی با شریعت مخالفت نبود. با این همه شیخ احمد صوفیان را از طعن و انکار در حق شیخ اکبر برحذر می‌دارد، اما متابعت از او و تفکراتش را جایز نمی‌داند و آن را سبب سرگشتگی سالکان می‌شمرد.

پی‌نوشت

۱- «دین الهی» مذهبی مجعول و گزینشی از ادیان دیگر نظیر اسلام و مسیحیت و هندوئیسم، با رنگی از تصوف و نهان‌گرایی بود که اندیشه‌های منحرف و منحط واضعش اکبرشاه آن را سست و بی‌اساس‌تر جلوه می‌داد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آزاد بلگرامی، غلام علی (۱۳۰۳ هـ.ق). *سبحه المرجان فی آثار هندوستان*، محمد ملک الکتاب شیرازی، به خط حسین شیرازی، بمبئی: چاپ سنگی.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵). *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح از محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵). *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح از محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ۵- احمدی، میثم (۱۳۹۳). *نقد و تحلیل نظریه ولایت عرفانی، ادب فارسی*، سال ۴، شماره ۲، ۲۱-۴۰.
- ۶- احمدیان، عبدالله (۱۳۹۱). *سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری*،

تهران: نشر احسان.

۷- ادهم بیلگن، ابراهیم (۱۳۸۹). جنبش‌های انقلابی صوفیان هند و امام ربّانی، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفايي، تهران: انتشارات نگاه.

۸- بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۴). «شیخ اکبر و شیخ احمد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره هفده، زمستان، ۱۲۷-۱۵۶

۹- بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۸). مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران: انتشارات سوره مهر.

۱۰- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۱- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). محیی‌الدین ابن عربی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲- خانی، عبدالمجید بن محمد الخانی (۱۹۹۶). الكواكب الدرّیه علی حدائق الوردیه، علقه علیه محمد خالد الخرسه، دمشق: دارالبیروتی.

۱۳- سرهندی، شیخ احمد، حضرت مجدّد الف ثانی (۱۳۸۳). مکتوبات امام ربّانی، به کوشش حسن زارعی و ایوب گنجی، زاهدان: نشر صدیقی.

۱۴- شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳). تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۵- صاحب لاهوری، غلام سرور (۱۹۹۴). خزینة الاصفیاء، هرات: کتابخانه انصاری (چاپ سنگی).

۱۶- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۷). شرح فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولا.

۱۷- کشمی، خواجه محمد هاشم (۱۹۷۷). زیادة المقامات (برکات احمدیه)، استانبول: کتابخانه حقیقت (چاپ سنگی).

۱۸- نیهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۴۲۸ ه. ق/ ۲۰۰۸ م). جامع کرامات الاولیاء، سوریه: دارالتقوی و دارالرساله.

۱۹- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

